

MICHEL FOUCAULT, LESER AV OIDIPOUS TYRANNOS

Når spørsmålet stilles om Foucaults forhold til, arbeid med og bruk av "litteratur", blir det gjerne tale om hans essays fra 1960-tallet om samtidsforfattere som Georges Bataille, Maurice Blanchot, Pierre Klossowski eller Roger Laporte. Ofte trekker man inn hans overveielser om litteraturens plass og funksjon i analysen av den nye tidens episteme i *Les mots et les choses*, og i den forbindelse nevnes navn som Antonin Artaud, Stéphane Mallarmé og, ikke minst, Friedrich Nietzsche. Forfatternavnene tjener som markører for den intransitive materialitet som utmerker den historiske kategorien "litteratur" – som ikke helt uproblematisk bestemmes både historisk og diskursivt. Etter 1970 forsvinner imidlertid litteraturen fra Foucaults interessefelt; om den spilte en viktig rolle i vitensarkeologien, synes dens betydning i maktgenealogien ubetydelig. Maktkritikkens fokus på aktualitet og politisk effektivitet kalte på andre objekter for analysen og, som Foucault selv uttrykte det, andre politiske praksiser.¹

Nå forholder det seg ikke fullt så enkelt. I og med det fire bind sterke samleverket *Dits et écrits*, offentliggjøringen av Foucaults forelesninger ved *Collège de France*, samt tidligere upubliserte intervjuer, radiokåserier og gjesteforelesninger, har hans verk endret karakter. Flere langsiktige forskningsinteresser har blitt

synlige. Dette har bidratt til å svekke den utbredte ideen om at Foucaults arbeid preges av oppbrudd og diskontinuiteter, og det står også klart at interessen for "litteratur" favner bredere enn høymodernismen. I forelesningene som opparbeider begrepene *gouvernement* og *gouvernementalité* – styring og styringskunst –, finnes således en rekke betraktninger over teaterets plass i de representasjonsøkonomier som utmerker den absolutistiske styreform.² Dramatikken iscenesetter, feirer og legitimerer makten, men er også et medium til å problematisere den. Allikevel er det ikke renessansens og klassisismens hoffteater Foucault synes å ha brukt mest tid på, men derimot det antikke greske teateret, et emne han flere ganger behandlet mellom 1970 og sin død i 1984.

At *Oidipous Tyrannos* hørte til Foucaults foretrukne forelesningsemner, er fortsatt lite kommentert.³ Frem til publiseringen av forelesningsrekkene fra *Collège de France* forelå kun en forelesning fra Brasil i 1973 på trykk. Slik denne står i den større katalogen av tekster i *Dits et écrits*, har den et visst preg av en utflukt i et fremmed terreng, samtidig som den har tydelig preg av å annonsere et forskningsprogram for de kommende årene. Foucault arbeidet med dramaet i to runder, først tidlig på syttitallet, og så ti år senere.⁴ Per i dag foreligger

seks forelesninger om Sofokles' drama, fra hhv. 1971, 1972 og 1973, og 1980, 1981 og 1983.⁵ Den første avslutter det første semesteret på Collège de France, *Leçons sur la volonté de savoir*, den andre er en amerikansk forelesning, "Le Savoir d'Œdipe", og den ovenfor omtalte sesjonen fra Rio de Janeiro inngår som nummer to i en serie på fem forelesninger, utgitt som *A verdade e as formas jurídicas* ("La vérité et les formes juridiques"). Neste runde innledes med forelesningene, *Du Gouvernement des vivants*, våren 1980, derpå følger en forelesning i Louvain 1981 utgitt i *Mal-faire, vrai-dire*, og i 1983, i forbindelse med opparbeidelsen av parrhesia-problematikken i *Le Gouvernement de soi et des autres*, sammenligner han stykket med Euripides' *Ion*, dog uten at komparasjonen føyer mye nytt til de eldre analysene.

I Paris på seksti- og syttitallet er Sofokles' drama underlig nok et politisk brennbart tema. En viktig grunn for dette var tekstens autoritative status i psykoanalysen, og Jacques Lacan er da er selvsagt orienteringspunkt. En rekke toneangivende forskere intervenerte med alternative lesninger av dramaet som fremhevet helt andre sider av stykket. Slik bidrog Levi-Strauss med en berømt strukturalistisk analyse som fikk store ringvirkninger.⁶ Viktigere for Foucault er imidlertid Jean-Paul Vernants innflytelsesrike, historisk-antropologiske lesninger av dramaet hvis polemiske brodd var direkte rettet mot psykoanalysen.⁷ Mest berømt er nok allikevel Gilles Deleuze og Félix Guattaris *L'Anti-Œdipe* (ett av Foucaults utgangspunkt i forelesningen i Rio), selv om den ikke inneholder noen egen lesning av *Oïdipous Tyrannos*. Å publisere en analyse av dramaet om kong Œdipus var dermed ensbetydende med å innta en posisjon i politiske og teoretiske kontroverser. Artikkelens omfang tillater dessverre ikke at dette ganske så komplekse ordskiftet behandles så grundig som det fortjener.⁸ I tråd med dette vil det følgende i mindre grad handle om hva som måtte være Foucaults bidrag til den klas-

siske filologien enn om de problematikken han bruker *Oïdipous Tyrannos* til å utvikle.⁹

Hva Foucaults forelesninger angår, er det viktig å ha in mente at de er forelesninger, altså utkast, og ikke ferdige arbeider. Det er trolig gode grunner til at han aldri kom så langt at han publiserte sine arbeider om Œdipus. De gir oss et innblikk i Foucault i tankesmien, vi deltar i utprøvingen av tankemodeller og perspektiver. Slik blir de også vitnesbyrd om bestemte faser i Foucaults intellektuelle biografi. For til tross for en rekke likheter i analysen, samler de to settene med forelesninger seg rundt forskjellige problemfelt. I de første dreier det seg om relasjonen mellom vitensformer og politisk makt og den "vilje til sannhet" som blir manifest i bestemte former for viten. På syttitallet styres analysen av interessen for rettspraksisenes politiske historie, og for de interesser og begivenheter som motiverer dem. Lesningene er tydelig teoretisk motiverte og har et klart preg av metodologiske *test cases*. Slik heter det i 1971 at han vil gjøre en genealogisk analyse av en enkeltstående tekst. Her bør man ha klart for seg i hvilken grad Foucaults genealogi-begrep fortløpende revideres. Dette tidlige begrepet om genealogi, kan best beskrives som en art applikasjon av Nietzsches *Moralens genealogi* på et historisk materiale (det blir tydelig med Foucaults etablering av den historiske aksene Homer, tragedien, Platon). Senere betegner begrepet en langt mer empirisk orientert arbeidsmåte (dog uten at impulsen fra Nietzsches svekkes, den får i stedet et annet uttrykk). Foucault erkjenner åpent at hans lesning står i gjeld til Vernants "politiske" lesning av Sofokles (utover dette omfatter den uttalte gjelden også Pierre Vidal-Naquet, Marcel Detienne og Georges Dumezil, men også eldre forbilder er manifeste, for eksempel Louis Gernet).

På åttitallet har interessen endret karakter, nå handler det om praksiser innrettet på å frembringe "sannhet", det Foucault omtaler som *alēthurgie*.¹⁰ Det dreier seg i mindre grad

om å fremheve hvordan "sannhet" instrumentelt inngår i viten-makt-matriser, snarere er målet å demonstrere at produksjonen av sannheter ikke lar seg redusere til de praksiser de ledsager, men kan i forhold til disse romme et transcenderende moment. Dette momentet tenkes i relasjon til en selvets hermeneutikk, det vil si en sannhet som tar utgangspunkt i første person singularis, et subjekt som sier *jeg*. Fortsatt står det rettshistoriske perspektivet sentralt, men innflytelsen fra Vernant er nå supplert av Bernhard Knox' *Oedipus at Thebes*, og især dennes analyse av dramaets juridiske vokabular.¹¹ Av avgjørende betydning for analysen er at Foucault våren 1980 legger begrepet "viten-makt-matriser" til side til fordel for "sannhetsregimer" og "styring" og i kjølvannet av dette introduserer begrep som "subjektivering" og "veridiksjon".

VÅR NATURGITTE KUNNSKAPSTØRST

Leçons sur la volonté de savoir forfølger en problematikk allerede signalisert i *L'Ordre du discours*, spørsmålet om opphavet til den "sannhetsviljen" som ifølge Foucault har utmerket filosofien og erkjennelsesteorien siden Platon og Aristoteles. Forelesningene tar utgangspunkt et kjent sted i Aristoteles' *Metafysikk*, hvor det konstateres at tørsten etter viten er nedlagt i alle mennesker fra naturen av. Bevis for dette antropologiske postulatet finner Aristoteles i den spontane gleden vi har ved den sanselige erkjennelsen av verden.¹² Viten knyttes slik til en drift som er gitt ved naturen. Erkjennelsen er sitt eget endemål; den gir glede i seg selv. Passasjen, konstaterer Foucault, artikulere prinsippene som siden har vært grunnleggende i vesterlandsk filosofi, erkjennelsesteori og antropologi.¹³ Hos Aristoteles finner Foucault, kort resymert, en bestemmelse av viten som ikke bare er uløselig knyttet til gleden, men som også har lykken som finalitet. Å strebe etter sannhet er ikke bare en etisk realisering av eksistensen, ved å inngå i artens bestemmelse

er kunnskapstørsten til overmål også naturlig. Via sansene er erkjennelsestrangen knyttet til menneskeartens fremste kjennetegn, fornuften. Dermed er sansene også en integrert del av vår evne til å erkjenne verden via syn, hørsel og erindring.

Aristoteles' posisjon utelukker imidlertid, påpeker Foucault, at det skulle eksistere andre typer viten, nemlig innsikter som er overskridende, forbudte og fryktelige, og som ikke nødvendigvis bringer lykke. Dette er påtagelig siden det er et tema man finner andre steder i den greske litterære arven, for eksempel i den greske tragedien, og da især hos Aischylos og Sofokles. I tragedien har ikke erkjennelsen sitt opphav i en naturgitt, indre kunnskapstørst, men utløses snarere utenfra, ved at drømmer, profetier eller rykter driver helten til å bringe klarhet i det som fremstår som dulgt, uvist og truende. Dette er en viten som stammer fra gudene, som disse innhyller i gåter og gjør vanskelig tilgjengelig. Det er videre en form for viten som ofte blinder dem som berøres av den; omgivelsene erkjenner ofte sammenhengene, men det gjør ikke den de angår. Endelig kan dette være dødbringende viten som kan føre til undergang. Tragediens vitensformer står i sterk kontrast til den selvbelønning som preger det aristoteliske svaret på filosofiens grunnleggende spørsmål: "Hvorfor ønsker vi å erkjenne?"

Aristoteles ekskluderer ifølge Foucault tre mulige perspektiver på vår naturgitte vilje til viten: At erkjennelsen kan være tragisk og kunnskapen uhellsvanger (som i tragedien); at viten kan være interessebasert og derfor også realiseres som vare (og gjøres til gjenstand for økonomiske transaksjoner som hos sofistene), og at erkjennelsen grunnleggende sett er en anamnese, erindringen av noe glemt, slik som i Platons idélære. For Aristoteles handler det om å beskytte kunnskapen fra eksterne kilder til kontaminasjon, og å bestemme det vitende subjekt som den som har adgang til kunnskapen gjennom sansene, og som fra naturen er

gitt evnen og viljen til å tilegne seg den. Sannheten kan dermed realiseres uten vold og uten handel, uten konflikt, og uten at den gjøres til vare (som kan approprieres og unndras andre). Erkjennelse er realisering av en allerede gitt indre drift som i seg selv alltid-allerede er en del av kunnskapen: Kunnskapen og tørsten etter kunnskap blir dermed identiske størrelser.¹⁴

Det er denne erkjennelsesteoretiske grunnfigurens eksistensbetingelser som belyses når Aristoteles leses i lys av andre sannhetsprosedyrer fra den greske antikken. I stedet for en ren filosofisk analyse insisterer Foucault på å studere Aristoteles' posisjon ut fra de politiske omveltningene i de greske bystatene i perioden i overgangen fra arkaisk til klassisk tid, det vil si i overgangen fra monarki til demokrati. Hos Aristoteles, og den filosofiske tradisjonen etter ham, bemerker Foucault, holdes den psykologiske erkjennelsesdriften atskilt fra erkjennelsens epistemologiske prosedyrer, ikke minst det fundamentale, intuitive skillet mellom sannhet og usannhet (*vérité et erreur*).¹⁵ Men intuitive skiller er ikke i seg selv gyldige forklaringer, deres gitthet krever snarere forklaring. Sentralt i analysen av den aristoteliske epistemologien står Foucaults begrepelige sondringer mellom henholdsvis *vilje til viten* og *vilje til sannhet* og mellom viten (*savoir*) og kunnskap/erkjennelse (*connaissance*). Foucault foreslår således å skille mellom på den ene siden "kunnskap" som betegnelsen på tankesystemer som etablerer en forutgått, gjensidig og naturlig relasjon mellom viten og begjær, og på den andre siden "viten" som betegner det *analytiske* objektet som etableres når erkjennelsesprosessen studeres som "gjenstand for et vilje, mål for et begjær, instrument for et herredømme, og innsats i en strid."¹⁶ Foucaults kritiske poeng er at erkjennelsen ikke skal anses som en evne, men som "en begivenhet eller en serie av begivenheter".¹⁷ Det er i denne genealogiske analysen av Aristoteles' modell for erkjennelsen at Sofokles' *Oidipous Tyrannos* tildeles en avgjørende rolle.

ET NYTT VITENSREGIME

I den relativt rudimentære analysen som er tilgjengelig gjennom forelesningsnotatene til forelesningen den 17. mars 1971,¹⁸ leses Sofokles i lovens og rettens perspektiv: Stykket setter ifølge Foucault i scene en rekke med politiske og epistemologiske problematikker som melder seg i overgangen fra diskursive praksiser som er utpreget hierarkiske, religiøse og monologiske, til diskursive praksiser som er allmenne, politiske og dialogiske. Stykket leses som et drama om opprettholdelsen av den politiske orden og de handlinger som derav følger.

Dramaets utgangspunkteter er at Theben rammes av pest. Oraklet i Delphi (Apollon) har gjort det klart at miasmenes årsak må finnes og byen renses. Et drap har funnet sted, og morderen må finnes og straffes. Ødipus tar på seg oppgaven med å gjenopprette orden, *nomos*, slik han hadde gjort mange år tidligere da han reddet byen fra sfinksen og som takk ble utnevnt til "tyrann". Det faller i kongens lodd som byens overhode, beskytter og vokter å finne ut *hva* som har skjedd, *hvem* som har vært involvert, og på hvilken måte. Kort sagt, handler det om å sette i gang en etterforskning for å identifisere en ukjent drapsmann, straffe denne, og dermed befri byen for urenheten som er pestens kilde.

Ødipus' fremgangsmåte avslører at dramaet hører hjemme på et bestemt tidspunkt i den greske rettshistorien.¹⁹ Foucault illustrerer dette med to eksempler fra jussens pre-historie: En passasje fra *Iliadens* 23. bok, og Drakons lover, Athens eldste overleverte lovsamling. Homer skildrer en tvist etter en kappkjøring med hest og vogn mellom kong Menelaos og Antilokhos. Det kan virke overraskende at passasjen – som Foucault også vender tilbake til på årtitallet – velges ut som eksempel på en tidlig rettstvist. Poenget er at det nettopp ikke dreier seg om juss, men om et vitnesbyrd om andre fremgangsmåter for å løse konflikter på (slik interesserer han seg også for "germanske lov",

leges barbarorum, i den tredje forelesningen i Rio). For øvrig er temaet langt eldre enn Foucault, det har vært et kjent topos i Homer-forskningen siden Hans Julius Wolfs studie av den antikke rettens opprinnelse fra 1946.²⁰

Antilokhos, en ung mann som både av renomé og rang befinner seg lavere på rangstigen enn Menelaos, har med et freidig knep kommet på plassen foran denne i et vognløp. Dette er en *de facto* utfordring av det etablerte hierarkiet, og Menelaos gjør derfor krav på Antilokhos' andrepris. I prinsippet, gjør Foucault oppmerksom på, kunne han ha gjort dette ved å utfordre Antilokhos til tvekamp, i stedet appellerer han til at de øvrige greske lederne skal dømme, før han ombestemmer seg og oppfordrer Antilokhos til å ta gudene til vitne på at løpet har gått riktig for seg. Stilt overfor kravet om å avlegge ed trekker Antilokhos seg og sier seg villig til å gi opp prisen han urettmessig vant. Slik gjenoprettes orden.

Foucaults analyse av Homer er overraskende filologisk i sin argumentasjon, og kan ikke her ytes full rettferdighet. I all korthet finner han hos Homer et vokabular som senere skulle inngå i de tidlige athenske lovtekstene (*dike*, "dom" og *themis*, "lov, regel"), dessuten at rett og lov, i betydningen konflikthåndtering, reguleres via tvekamp, voldgiftsmenn og religiøse ritualer. Spørsmålet om detaljene i hva som fant sted, er av sekundær betydning. Det primære er opprettholdelsen av en orden; "lovens" forhold til de rådende maktrelasjoner er utvetydig. Dette er også åpenbart i Drakons lover fra 600-tallet, hvor utgangspunktet riktignok er etablerte fakta, så som konkrete lovovertreddelser, men hvor det sentrale er prosedyrene for å regulere konflikten mellom de to partene, den fornærmede og den fornærmende (og deres respektive allierte). Etter Drakons lover er det for eksempel ikke fellesskapet (byen) som fører saken mot lovovertrederen, lovene regulerer snarere konflikten mellom motpartene.²¹

Foucault understreker at det i *Iliaden* til

forskjell fra i *Oidipous tyrannos* aldri spørres om selve saksforholdet, man innkaller ikke vitner til uregelmessigheten. Hos Sofokles er derimot dette et kjernepunkt. Tragedien drives frem av ønsket om å fastlegge kjensgjerninger, finne en illgjerningsmann og rekonstruere et handlingsforløp. Viten etableres ikke her ved religiøse prosedyrer eller protokoller for tvekamper, men ved å finne ut av *hvem* som er myrdet, og *hvem* som er morderen. Presten ber Ødipus om å bringe klarhet i saken fordi kongen er den som vet, noe han tidligere viste ved å besvare sfinksens spørsmål.²² Ødipus er ikke – som Freud hevdet – den uvitende. Hans kongemyndighet hviler på at han har vist at han kan omsette sin viten i praktisk handling. Han er en emblematiske figur for at viten og makt ikke er adskilte realiteter: som helt defineres han ved sin viten, ikke sin herkomst, som er ukjent. Som han selv formulerer det, er han "en sønn av skjebnen", *tykhe*.²³

VITENSFORMENES POLITISKE IMPLIKASJONER

I prosessen som fører frem til etableringen av morderens identitet, påkalles flere vitner. Disse kan ordnes i tre grupper: *Guddommelige*, orakelet (Apollon) og seeren Teiresias, *kongelige*, Jokaste og Ødipus, og *folkelige*, representert ved budbringeren og gjeteren. For til syvende og sist etableres sannheten i Sofokles' drama verken ved guddommelige innsikter eller i kraft av kongens autoritet: Det er til slutt to gjeterer som besvarer spørsmålet *hvem?* Sannheten verken prester eller konger hadde tilgang til, og som guddommen og dens talerør kun antydet, utsies av slaver hvis eneste verdi er å ha vært vitner. Den er verken en funksjon av profetier eller autoritet, men av hendelser som kan bevitnes, og handlingsforløp som kan rekonstrueres. Her kan vi, foreslår Foucault, iakttå hvordan begivenheten (*l'événement*) transformeres til faktum (*fait*), altså til realiteter hvis ontologiske status er uavhengig av utsigelsesinstansen.²⁴

Dramaet begynner *in medias res* mens pesten herjer. Dette tilskrives et brudd på orden (*nomos*). Pesten er en straff, og renselse er bote-middelet. Den umiddelbare reaksjonen på pesten er å spørre oraklet om veiledning og å gjenopprette orden ved å fjerne urenheten (fordrive lovovertrederen). Tanken er i sitt vesen religiøs, men ikke prosedyrene for å etablere sannheten. Viten er knyttet til nødvendigheten av å holde *nomos* intakt, og behovet for å holde det urene utenfor byen siden det er *anomos*. Undersøkelsen bringer et saksforhold for dagen, urenhetens kilde. Erkjennelsen er et middel til å unngå blandinger. Forutsetningen for å kunne håndheve *nomos* er renhet. Ødipus viser seg å være *anomos* både fordi han er uren, og fordi han har vært uvitende om sin urenhet; han må derfor forlate byen.

Herskeren (og hans hus) utgjør sammen med vismannen og folket de tre dramatiske figurene stykket fører sammen. De personifiserer alle forskjellige verdier av politisk, moralsk og religiøs art. Den vises plass er i sentrum av den politiske makten ved at han formulerer det som er loven, altså *nomos*. Dette er en plass som også kan inntas av fyrsten, men da ikke i egen-skap av den som besitter voldsmonopolet, men heller i den grad han evner å artikulere *nomos*. Den vise definerer plassen makten hviler på, men han er ikke selv en som besitter den.

Folket er en kraft som vel å merke ikke nødvendigvis respekterer *nomos*, men som faktisk kan ønske å endre den siden dets vilje er for-anderlig. Det mangler den innsikten i tingenes indre sammenheng som utmerker den vise, og det er uten den kunnskap om styring som er kongens kjennemerke. Folket er imidlertid ikke kun uvitende; fordi det ikke lytter til annet enn sine ønsker og begjær, er det potensielt sett urent. Slik er det dermed også potensielt sett kriminelt fordi det ikke av seg selv lever i samsvar med *nomos*. Således faller det på den som besitter viten, å beskytte byen mot seg selv ved å forhindre den i å styre seg selv.

Kongen eller tyrannen, som er den tredje av disse skikkelsene, befinner seg mellom visman-nen og folket i egenskap av å besitte og hånd-heve makten. Han er en positiv figur i den grad han nærmer seg vismannens posisjon og en negativ figur når han nærmer seg folkets. Ødipus befinner seg her i en posisjon som beveger seg fra å være den som i sin tid reddet byen, en nomotet (lovgiver) som gjenoppretter orden, styrmannen som får skipet på *rett* kjøll (*orthos* brukes flere ganger av presten i proømiet) ved å løse en gåte, og den som samtidig også har blitt uren ved å ha vært uvitende om og skjendet den mest grunnleggende orden, familiens og relasjonen mellom far og mor. I løpet av styk- ket blir vitenshelten Ødipus stående som den som i kraft av sin urenhet er uvitende om det som alle andre etterhvert vet.

Dramaet om kong Ødipus leses av Foucault som et historisk vitnesbyrd om en etappe i de greske bystatenes historie med store endringer i de juridisk-religiøse praksisene som i neste runde fikk betydelige epistemologiske følger. Avviklingen av i tur og orden tyranniene og oligarkiene betyr at "begivenhetene" – juridi- sk, historisk, politisk, religiøs – løsrives fra de religiøse og politiske autoriteter og trans- formeres til fakta som lar seg identifisere i tid og rom (*hvem, hvor, når, hvor mange* er spørsmålene som fører frem til bestemmelsen av Laios' drapsmann) og belegges med vitne- utsagn (kongers like mye som slavers). Samtidig reguleres adgangen til makten av forståelsen og aksepten av å leve overens med den eksisterende orden. Respekten for denne er forutsetningen for visdom, og dyd er å leve i tråd med sannheten. Både institusjonelt og diskursivt løsnest sannheten fra sine eksplisitte bånd til den politisk-religiøse situasjonen og gjøres i prinsippet til et rent, apolitisk forhold. Begivenheter blir til fakta, og maktens legitimi- tet knyttes til dyd snarere enn herkomst. Men den etiske påkallelsen av renhet og naturlighet tilslører samtidig de politiske prosessene den

vokste ut av. Analysen av Sofokles blir slik et kritisk perspektiv på Platons og Aristoteles' etiske og politiske filosofi ved å se disse i lys av de konflikter tragedien fremstiller åpent og uforsonet, og å relatere dem til det komplekse felt av politiske, juridiske, og økonomiske forhold de artikuleres innenfor.

Drøftingen av *Oidipous Tyrannos* i *Leçons sur la volonté de savoir* er merket av to ambisjoner: En filosofi- og erkjennelseskritisk historisk analyse av hvordan begivenheten singulariseres og gis ontologisk realitet og substans, og en politisk kontekstualisering som stiller Sofokles' drama i kontrast til Aristoteles og analyserer det i en bredere kontekst som utgjøres av politiske omveltninger (avviklingen av tyranniet og fremveksten av demokratiet), økonomiske endringer (forgjeldning av småbønder, innføring av penger) og juridisk-religiøse reformer (Drakon, Solon, etc.). Men om ambisjonen med Foucaults analyse er å identifisere de diskursive prosedyrene, er det nok snarere riktiger å si at han leser Sofokles' tragedie som et drama som setter i scene og artikulere diskursens elementer tematisk og refleksivt. I den forstand er det i mindre grad tale om en diskursiv, enn om en innholdsorientert analyse.

PRINSIPPET OM HALVDELENE – SYMBOLON

I "Le Savoir d'Œdipe" fra Buffalo i 1972 fremhever Foucault innledningsvis – nok engang i uttalt opposisjon til den freudianske resepsjonen av Sofokles – gjenkjennelsens (*anagnorisis*) plass i stykket. To forhold utmerker denne, fremholder han: At den er refleksiv, ettersom den som starter etterforskningen også viser seg å være dens mål (undersøkelsens subjekt og objekt er identisk); og at ulike typer viten [*types de savoir*] konfronteres i løpet av etterforskningen. Det sondres pragmatisk mellom fem forskjellige vitenstyper på grunnlag av 1) materialitet, 2) opprinnelse, 3) budbringere, 4) temporalitet og 5) hvordan de er utilgjengelige. Prinsipielt

kan dermed fem par oppstilles: 1) Viten tilegnet via hørselen stilles opp mot det man har sett; 2) viten hentet hos en fjern guddom (Delphi) stilles opp mot den man forhører seg om hos vitner som er tilstede; 3) viten som konger (eller vise) besitter i egenskap av deres funksjon stilles opp mot slavenes viten; 4) spådom stilles opp mot vitnesbyrd; og 5) viten som har gåtens karakter, stilles opp mot den som skjuler seg under frykten.²⁵

Undersøkelsen innledes med at Œdipus mottar guddommens ord fra Kreon og avsluttes med forhøret av slaven som fører frem til at kongens skjebne avdekkes. Ledetråden i analysen kan resymeres med to spørsmål: "Hvordan og via hvilken mekanisme kommer man fra det første til det siste?" "Hvilke typer viten er det som her konfronteres, erstatter hverandre og endelig bekrefter og tilpasser seg hverandre?" Prinsippet for økonomien som regulerer vitenstypene, er "halvdelenes lov" (*symbolon*). Foucault minner her om at dette var et politisk instrument som ble brukt til en hemmelig kode ved at man brøt en gjenstand i to (ringer ble ofte brukt) og brukte bruddstykkene til å bekrefte og autentifisere bærernes identitet. Dermed kan identitet og autoritet bekrefte ved å føre halvdelene sammen.

I tråd med denne modellen forteller Guden hvem som har blitt drept (og som skal hevnes), men han sier ikke hvem som er drapsmannen (som skal straffes). Overfor guden står han som må rense byen for urenheten den er rammet av. Da guden kun kan spørres en gang, er alternativet å spørre hans representant, Teiresias, den som blant mennesker står Apollon nærmest. Teiresias utdyper gudens ord og identifiserer kilden til urenhet, Œdipus. Men, som koret påpeker, finnes det ingen bevis for Teiresias' ord siden det ikke finnes vitner til det han påstår.²⁶ Orakelord uten vitner og spådommer uten bevis er kun ubegrunnede mistanker. For å forstå innholdet i guddommens viten må den menneskelige viten mobiliseres.

Denne menneskelige viten består også av to brokker: Den ene handler om drapet på Laios (Jokaste forteller), den andre om Ødipus' fødsel (Ødipus forteller). I begge tilfellene dreier det seg om annenhånds kunnskap, noe man har hørt, men ikke sett. Hva drapet angår, er Jokastes annenhånds kunnskap og Ødipus' førstehånds forskjellig på et avgjørende punkt, antallet overfallsmenn. Slaven som overlevde striden, må derfor forhøres. Hva angår det viktige spørsmålet om heltens fødsel, er situasjonen analog: Budet fra Korint kan kun fastslå at Ødipus ikke er Polybos' sønn, da han i sin tid fikk ham overlevert fra en gjeter fra Theben. Denne kan for sin del kun si at han fikk barnet av Jokaste (dog ikke at han vet om at det er hennes sønn; det bekreftes heller aldri av Jokaste). Gjennomgående forenes slik halvparten av viten: To guddommelige, den ene orakelord (Apollon), den andre spådom (Teiresias), forenes med to ikke komplette fortellinger som angår drap og fødsel, hvorav to kommer fra Jokaste og Ødipus, de siste to fra henholdsvis budbringeren og gjeteren.

Dramaet konfronterer flere typer viten som til slutt tilpasses innbyrdes slik at de sammen utgjør en "sannhetstale" (*orthon epos*): Langt på vei vet de det samme, men deres former er forskjellige. Den første anvender orakelet, klar-synet og spådommen (intet slipper unna guddommens lys eller seerens blindhet); den andre kommer fra vitnet, erindringen og tilståelsen (de som vet, vet hva de har sett og gjort, men heller ikke noe utover det). Den første omfatter fremtiden så vel som fortiden, mens den andre er underkastet minnets lov (*mneme*).

VITENSHELTEN ØDIPUS

Vitenshelten Ødipus opererer i grensesnittet mellom disse to regimene ved at han oppsøker, utspør og tvinger deres representanter til å svare: Teiresias så vel som tjenerne. Men kongens viten er av et annet slag enn den vismannen besitter; hans er tyrannens. Ødipus har nemlig

fått sin posisjon i kraft av sine egenskaper.²⁷ Han har "kastet sitt spyd lenger enn noen andre", og han har vært byens skjold og verge.²⁸ Det er i kraft av sin viten at han i sin tid ble tyrann, og at Thebens befolkning har tillit til ham. Dermed er det også slik at hver gang han påkalles, utfordres i realiteten både hans viten og hans makt. Det er intet mindre enn hans kongemakt som står på spill første gang han konfronteres med nødvendigheten av å finne pestens årsak.

Ødipus' posisjon utmerker seg på en rekke forskjellige måter. For det første livsløpets dramatiske omslag: Fra å ha vært kongssønn har han falt til å bli en utstøtt, for så å stige til kongemakt igjen. Hans makt hviler på befolkningens (*plethos*) taknemlighet og på penger, altså Jokastes rikdom. Som tyrann er imidlertid byen hans; han kan gi ordre uten annen begrunnelse enn at det uttrykker hans vilje som konge, altså viljen til den som vet best. Denne satte ham i stand til å overvinne sfinksen og er hans ressurs for å håndtere pesten. Hans viten gir ham endelig også autoritet til å trekke gudens ord i tvil. Denne viten har to aspekter: *gnome* og *tekhne*. Hans *gnome* er en form for viten som verken kan tilegnes eller læres bort; den er hans særmerke, da det var den som gjorde ham i stand til å beseire sfinksen.²⁹ Siden det er den viten han henter i seg selv som gir ham autoritet, er han lite villig til å lytte og lyde. Videre er hans praktiske viten, *tekhne*, ikke innrettet mot spådommer eller guddommelige gåter (som Teiresias), men mot å bestemme hva som har skjedd, hvem som var involvert, og hva som vil skje. Dessuten er hans motvilje mot å dechiffre og adlyde guddomsordet knyttet til at han som karakter er bestemt ved *tykhe*, altså skjebnens tildragelser, og hans ambisjon om å unnfly spådommen (*moira*). Han vil i stedet selv bestemme sin skjebne.³⁰

Sofokles stiller to typer viten opp mot hverandre, begge karakterisert ved en egen type makt. På en side sannsigerens, den overskrider

tiden, uttrykkes som spådom (*pronoia*), og formidles via budbringere og profetier: Denne springer ut av en religiøst fundert makt. På en annen side står en viten som utfolder seg mellom fortid og nåtid, og som med utgangspunkt i dem som var *til stede*, som *så*, fastlegger kjensgjerninger som til slutt gjør protagonisten i stand til å ”oppdage” seg selv, og i seg selv finne botemiddelet for urenheten. Ødipus’ viten er praktisk, ikke divinatorisk. Men om hans viten er individualisert, er den ritualisert i den forstand at den inngår i en blandet juridisk-religiøs prosedyre. I tråd med de to vitenstypene har prosedyren som etablerer sannheten, to trinn, et religiøst og et juridisk: Fyrstens representant søker orakelet for å få råd, og vismannen påkalles for å utlegge spådommen. Den juridiske prosedyren handler om å finne vitner, innkalle disse, bestemme deres identitet, stille spørsmål, og eventuelt true med tortur om de ikke er samarbeidsvillige. Prosedyrene er forskjellige, den religiøse er mest arkaisk, den juridiske er historisk knyttet til de greske bystatene. I tillegg finnes det i dramaet også sporene av en tredje prosedyre, en levning man gjenkjenner fra tvisten mellom Menelaos og Antilokhos fra *Iliaden*; da Kreon utfordres av Ødipus’ påstand om at han er ute etter sin svogers kongemakt, påkaller han den religiøse eden som et bevis for sin uskyld (vel å merke uten at Ødipus har bedt ham om det).

Oidipous Tyrannos fremviser i deres historiske orden tre forskjellige prosedyrer for å identifisere en forbryter: Den juridisk-religiøse eden, spådommen og rettsundersøkelsen. Derfor handler ikke dramaet om Ødipus’ uvitenhet, sier Foucault, men om konfrontasjonen mellom ulike vitensprosedyrer. Snarere enn at dvele ved blind uvitenhet, finnes det en overflod av viten og vitensformer i stykket: orakelets og seerens, de kongeliges og folkets.³¹ Som karakter defineres Ødipus ved sin konflikt med orakelet og spådommen. Heller enn å stole på Teiresias’ divinatoriske ord spør han:

Hvem? Når? Hvor? Hvor mange? Utlegningen av de guddommelige tegn (*manteia*) utfordres av Ødipus med en annen måte å se og å lytte på (*historein*).³² I stedet for å være den som adlyder det som sies annet sted, vil han være den som selv ser og hører. Men fyrstens enestående viten og evner, redskapene som brakte ham til makten, blir også veien til hans undergang. Undersøkelsen fører til at spådommen bekrefte; om Ødipus vender seg fra orakelet mot ”empirien”, er det kun for at den siste bringer ham tilbake til det første. Mellom gudene og folket, er Ødipus kilden til urenhet; stykket levner ikke plass til en autokratisk tyrannisk viten mellom den guddommelige *nomos* og *polis*.

ØDIPUS MELLOM TO VITENSFORMER

I den første forelesningen ville Foucault vise hvordan Sofokles’ drama stiller flere typer makt mot hverandre, personifisert ved stykkets aktører, for å sette dette i relieff til den aristoteliske erkjennelsesmodellen. I neste forelesning settes vitenshelten Ødipus i sentrum for analysen, og hvordan hans etterforskning aktiverer et kompleks av politiske, religiøse og juridiske vitensformer. Ødipus besitter en individuell, praktisk-politisk viten som utmerker tyrannen, men som i den greske bystatens demokratiske orden var blitt politisk problematisk. Dramaets utgangspunkt, understrekes det, er spørsmålet om suverenens legitimitet og forholdet mellom forskjellige politiske former.³³

Også i 1973 i Rio innleder Foucault med å sammenligne Ødipus’ etterforskning med konflikten mellom Menelaos og Antilokhos. Menelaos krever en *prøve*, sier Foucault, at Antilokhos avkreves en ed med Zeus som vitne. Ved å unndra seg denne vedgår Antilokhos *de facto* sin overskridelse. Hadde Antilokhos akseptert utfordringen, ville det i siste instans ha pålagt guden å felle dommen. Fastleggelsen av substansen i hva som hadde skjedd, vil dermed ha blitt utskutt til fremtiden. Også *Oidipous Tyrannos* rommer en fremtidsdimen-

sjon. Oraklet sier at pesten først forsvinner når drapsmannen som er urenhetens kilde, finnes og fordrives. Dette utløser spørsmålene: Hvem har blitt drept og av hvem? Stykket stiller mot hverandre to måter å løse spørsmålet på: Den divinatoriske og etterforskningen (*l'enquête*). Foucault foreslår provokativt at *Oidipous Tyrannos* verken handler om opprinnelse eller om begjær, men om en episode i vitenshistorien, nemlig "etterforskningens" fødsel.³⁴

Vi får tidlig i stykket vite hva som har skjedd. Etter å ha blitt presset, peker Teiresias på Ødipus. Skjønt, insisterer Foucault, Teiresias sier aldri direkte til ham: "Du har drept Laios". Derimot sier han at ettersom Ødipus har sagt at morderen må fordrives, må kongen gå i eksil. Nå har Teiresias intet bevis for det han sier; ordene har kun autoritet fordi han er seer. *De facto* er de dermed en anfeltelse av Ødipus' autoritet som konge. Derfor anerkjennes ikke svaret; Ødipus avviser det både som et tegn på at Teiresias har politiske ambisjoner, og fordi det har form av profeti og eksegesi. Det er imidlertid ikke kun mistanken om politisk renkespill, som motiverer Ødipus' reaksjon, både Apollon og Teiresias svarer nemlig i fremtidsform: Morderen Ødipus søker, *vil* vise seg, sier de.³⁵ Dermed kartlegges fortidens hendelser av spådommer om fremtiden. Men Ødipus er kun villig til å anerkjenne et nåtidig vitnesbyrd om hva som *har skjedd*, ikke profesistiske innsikter hvor domfellelsen overlates til gudene.

Behovet for å etablere et handlingsforløp driver Ødipus' forsøk på å sette brokkene av historien sammen. Jokastes' beretning om at Laios døde for flere røveres hånd, stilles opp mot Ødipus' minne om at han var alene (spørsmålet oppklares som sagt aldri).³⁶ Så lenge det ikke er bevist at Ødipus' er Laios' sønn, finnes det ikke belegg for at han er fadermorder. Begge disse to historiene oppklares med de to slavenes vitnesbyrd: Budbringeren fra Korint som meddeler at Polybos ikke bare er død, men

også at han ikke er Ødipus' far siden slaven selv mottok ham fra en tebansk gjeter; den tebanske slaven som beretter om at han fikk barnet fra Jokaste. Også her påviser altså Foucault hvordan Ødipus ved hjelp av vitner stykker sammen historien om sitt eget opphav som en serie av brokker, eller halvdeler, altså *symbolon*.

Resultatet av Ødipus' undersøkelse er at det som i utgangspunktet utsies i form av spådom og orakelord, etableres som en definitiv sannhet ved vitnesbyrdene til gjeterne. Den sannhet som først ytres i Delfi i guddommens tempel, anerkjennes verken av Ødipus eller av koret. Først to individer som har vært til stede og sett hva som fant sted, gir begivenhetene realitet, gitt at det de har sett, ikke har form av visjoner, men derimot av begivenheter med koordinater som hvor, når, hvem, hvor mange, osv. Dette er den form slavenes viten har. Slik kan Sofokles' stykke leses som et uttrykk for en forskyvning fra en profetisk og religiøs form for viten til en empirisk. De to motstilles hverandre som to ikke-symmetriske vitensformer.

Kong Ødipus opererer i rommet mellom de to vitensregistrene. Det er ikke irrelevant, påpeker Foucault, å understreke at stykket verken heter *Ødipus, den incestuøse* eller *Ødipus, fadermorderen*, men *kong* eller *tyrannen* Ødipus. Tittelen peker direkte på stykkets politiske dimensjoner og Ødipus' vilje til å ivareta sin plass. Dette sies eksplisitt i innledningen hvor koret henvender seg til Ødipus for å redde byen fordi han er den som har makten, og videre i kongens reaksjoner mot Teiresias og Kreon som preges av at han tror de står i ledtog for å usurpere tronen. Endelig insisterer Ødipus på at han, når han får vite at han ikke er Polybos' sønn, ikke er en slavesønn, men en som i kraft av sine handlinger er kongetittelen verdig.

Foucault plukker her på ny opp temaet om kongemaktens historiske utvikling i de greske bystatene, men samtidig vektlegger han også likhetene mellom tyrannen og den nye demokratiens ledere, nemlig at ingen av dem regje-

rer i kraft av nedarvet autoritet, men kun på grunnlag av sine evner, og hva de utrettet for folket. Når Foucault her fokuserer på de egenkapene som utmerker individet Ødipus, gjør han det med et begrepspar han tidligere ikke har brukt: Tyrannen beskrives som personifiseringen av en særlig konstellasjon av ”viten-og-makt”.³⁷ Om det er Ødipus’ evne til å omsette sin viten til makt som har brakt ham i posisjon, så bringer den ham til slutt også i opposisjon til både gudene og folket, hvilket fører til hans undergang. Vet å sette i gang undersøkelsen av Laios’ død, etablerer han, uten å ville det, en forbindelse mellom de guddommelige profetier og folkets erindring. Når disse to føres sammen, blir Ødipus overflødig, og transformeres fra helt til monster. Nomoteten som i seg selv forener viten og makt og formidler mellom guddom og by, er uforenlig med det tidlige demokratets insistering på at byen selv stod i en umiddelbar forbindelse til gudene. Her finner Foucault en parallell mellom Platons kritikk av sofistene og av tyranniet og Sofokles’ versjon av skjebnen til tyrannen Ødipus.³⁸ Dramaet bærer vitnesbyrd om at den eksklusive viten som gir kongen hans magiske, religiøse og politiske autoritet i egenkap av å være den som vet, avvikes.³⁹ Det sted hvor sannheten finnes, og de som forvalter sannheten, må avsondres fra politikken for å unngå kontaminering. Viten og makt plasseres i to forskjellige registre.

ALETHURGI OG EGO

Med skiftende betoning er kretser syttitallets forelesninger om erkjennelseskritikk, analyser av konflikter mellom ulike vitensformer og den politiske konteksten for fremveksten av den moderne europeiske rettstradisjonen. Stoffet endrer karakter avhengig av perspektivet: om det nå er aristotelisk erkjennelsesteori, analyser av historiske viten-makt-konstellasjoner eller som en etappe i rettsprotokollenes historie. Da Foucault plukket stoffet opp igjen, knapt ti år senere, i *Le gouvernement des vivants*, er foran-

ledningen to andre perspektiver: ”alethurgi” og ”subjektivitet”. Alethurgi betegner den tanke at sannhetsproduksjonen aldri lar seg redusere fullt og helt til instrument, men besitter en egen kraft som overskrider interessen. Alethurgien antar forskjellige former, i analysen av *Oidipous Tyrannos* drøftes sannhetens italesettelse, ”veridiksjonen”, mens han i de senere forelesninger dweler ved hvordan sannhet også kan manifesteres på annet vis. Foucault fremhever især de kristne botsøvelsene, forskjellige performative uttrykk for sannhet som prosterner, flagellasjon, kle seg i sekk og aske etc.

Interessen for subjektiviteten må ses i sammenheng med Foucaults redefinering av sitt begrep om ”makt”. Begreper som ”maktens mikrofysikk” og ”viten-makt-matriser” og tilsvarende begreper for pre-refleksive relasjoner, legges til side for begreper om makt som herredømme, styring og kontroll, samtidig som han også eksplisitt retter blikket mot den praktisk-politiske refleksjonen (som i styringskunsten). Sammen med at interessen for maktens kroppslige og materielle aspekter nedtones til fordel for maktrelasjonenes refleksive aspekter, øker interessen for relasjonen mellom makt og selv-forhold, for det forhold at makten innebærer spørsmålet om jeget, eller mer presist det Foucault betegner *ego*. Det handler mindre om hvordan subjektfunksjonen er bestemt gjennom diskursive prosedyrer, og heller ikke om å reetablere en bevissthetsfilosofi, men i stedet om ”hvordan den systematiske utforskningen av makten, teoretisk og praktisk, kan kaste lys over subjektet og dets forhold til sannheten”.⁴⁰ Gjenstanden for analysen, dens epistemologiske objekt, utgjøres av relasjonene som måtte eksistere mellom makten (herskerens evne til å utøve hegemoni), de sannheter de gitte vitensformer muliggjør (som ikke er reduserbar til makten), samt den selv-refleksivitet som slik åpner seg for de individer som står i relasjon til historiske gitte viten-og-makt-dynamikker (hvor det understrekes at om selv-refleksivite-

ten er betinget, er den ikke et restløst produkt av denne konstellasjonen, samt at viten og makt er ikke-symmetriske størrelser).

Tyrannen Ødipus' skjebne så vel som spådommen om ham er uløselig knyttet til hans politiske karriere. Selv om analysen av vitensformene – det vil si hvem som vet hva og på hvilken måte (guder, konger, folk) – også her fyller stor plass i analysen, rykker i første runde et annet problem i fokus, nemlig spørsmålet om sannhetens frembringelse og manifestasjon, altså alethurgien, og av hvem og hvordan denne frembringes. Det dreier seg her, understreker Foucault, i mindre grad om sannhet i betydningen styringskunst (det å vite hvordan makten forvaltes og opprettholdes). Det handler heller ikke om sannhet som er et ledd i en feiring og iscenesettelse av makten, og som fremviser fyrstens unike eksistens. I stedet handler det om manifestasjonen av en sannhet som i forhold til disse to er både supplementær og nødvendig, og som ikke går restløst opp i dem, men foruten hvilken makten ikke ville fungere.⁴¹

ANAGNORISIS OG ALETHURGI

Inngangen til analysen i *Du Gouvernement des vivants* er på mange måter konvensjonell; nok en gang vender Foucault seg til Aristoteles, denne gangen ikke polemisk, men for å anvende et kjent begrep fra *Om diktetekunsten*, *anagnorisis*, altså ”gjenkjennelse”. Det greske teateret, innleder Foucault, er en scene hvor sannheten manifesteres og utsies, og dramaet om Ødipus tematiserer flere former for veridiksjon. Det som interesserer Foucault, er her i mindre grad individet Ødipus' vei fra uvitenhet til viten, snarere er det de teknikker, prosedyrer og ritualer som mobiliseres for å frembringe sannheten om urenheten som har rammet byen, og hvordan disse er knyttet til Ødipus' status som konge, altså hans politiske og maktmessige posisjon.

Foucaults analyse følger i det store og det hele samme forløp som på syttitallet, han rekon-

struerer hvordan forhistorien gradvis stykkes sammen som et symbolon på tre nivåer: Guddommens orakelord, kongen og dronningens erindring, og vitnesbyrdene til de to slavene. Imidlertid er aksentueringen en annen: Foucault vektlegger her sterkere effekten av at koret fortløpende reflekterer over Ødipus' fremgangsmåte. Det påligger koret å felle dommen, eller snarere dommene, ikke over Ødipus, men over konfrontasjonen mellom den guddommelige og den menneskelige viten, og hva disse evner når det gjelder å få brakt på det rene sannheten.

Sannheten viser seg, påpeker Foucault, på to forskjellige måter: Den guddommelige alethurgi (orakelet og Teiresias) og slavens vitnesbyrd. I første runde er det guddommen som utspørres, en unik hendelse siden guden spørres én gang uten anledning til oppfølgerspørsmål. Svarets gåtefulle karakter krever divinasjonens vanskelige kunst. Dette bringer Teiresias på scenen. Til forskjell fra guden som man oppsøker, kan vismannen tvinges til å komme og å besvare kongens spørsmål. Han besvarer disse, fremhever Foucault, av to grunner, fordi hans funksjon overfor byen og tyrannen er å rådgi, og fordi han åpent utfordres og trues av Ødipus. Utfordringen er av en særlig art fordi Teiresias i egenskap av mellommann mellom gud og by også er hevet over allmuen; han er ikke kongens undersått, men Apollons.⁴²

I kontrast til de guddommelige og kongelige vitnesbyrdene står slavens. Guddommen uttaler seg enigmatisk, Teiresias og Ødipus duellerer verbalt, slaver derimot, underkastes regelrette forhør. ”Hvem er du?” ”Husker du hva som skjedde?” ”Hvordan fikk du barnet?” Da slaven fra Theben vegrer seg, trues han med tortur. Måten sannheten ekstraheres på, skiller seg imidlertid ikke bare ved fremgangsmåten, det er en annen type sannhet, en annen måte å forbinde det synlige og det sigelige på.⁴³ Guden ser alt, hans viten er ikke underlagt tidens eller rommets grenser fordi den er selve det lys hvorved verden blir synlig. Her faller utsagn og utsi-

gelse sammen: Gudens tale er en kraft som sier hvordan noe skal skje, og som dermed også får det til å skje. Guddommens tale er slik ufeilbarlig. I meg bor sannhetens kraft, sier Teiresias i egenskap av å være gudens talerør.⁴⁴ Slavene derimot er rent passive vitner til det som har utspilt seg foran øynene på dem. De er uten evne til å se inn i fremtiden og forutsi hva som vil skje. Deres eksistens er ikke av en slik art at de utfra seg selv har hevd på sannheten; deres eneste fordring på eller snarere bånd til sannheten er at de var til stede, at de har sett, og at de har hørt. Sannheten har ikke bolig i dem, snarere befinner de seg i sannheten, sier Foucault. Disse to distinkte forskjellige formene for alethurgi, oppsummerer han, er den religiøse og den legale, den rituelle og den som er hjemmehørende i bystatenes juridiske prosedyrer. Det er møtet mellom disse to som muliggjør den anagnorisis som avrunder plottet.

TEKHNE TEKHNES

Så langt følger analysen i *Le Gouvernement des vivants* hovedtrekkene i de eldre analysene, men Foucault fremhever et nytt moment, det forhold at begge formene for alethurgi knyttes til bestemte utsigelsessubjekter. Teiresias sier at han kan si det han sier, fordi han er Loxias' (Apollons) tjener. Slavens utsagn får sin verdi fra "jeget" i "jeg har sett", "jeg mottok barnet", "jeg var der", etc.⁴⁵ Dette kontrasterer to former for *jeg*: et utsigelsessubjekt hvis autoritet kommer annet sted fra (guddommen), og et utsigelsessubjekt hvis sannhetsfordring skyldes at det kan bevitne (det har sett eller hørt). Alethurgien er slik betinget av *autos* (ego), hvilket historisk sett er interessant, påpeker Foucault, siden relasjonen mellom sannheten og jeget også står sentralt i grunnlaget for den moderne erkjennelsesteoris tanke om evidens.

I det stadig heftigere ordskiftet med Teiresias bruker Ødipus i en art selvkaraktistikk termen *tekhne tekhnēs*, "kunstens kunst", som en betegnelse på kunsten å være fyrste, altså å

herske over andre.⁴⁶ Formelen er ifølge Foucault ikke belagt før i det femte århundret, men den blir etter hvert en nøkkelterm innenfor styringskunsten; slik står den sentralt innenfor moderkirkens sjeleforvaltning og det Foucault omtaler som "hyrдемakt" (*pouvoir pastoral*). I kontrast til Ødipus' *tekhne* karakteriserer Kreon sin kongeverdighet med *dynasteia*, det vil si det forhold at han får sin autoritet fra å tilhøre en privilegert familie eller gruppe. Teiresias besitter likt Ødipus, og til forskjell fra Kreon, også en *tekhne* som gir ham adgang til sannheten; men den er av et annet slag enn Ødipus', det er divinasjonens kunst, *mantiké tekhnē*. Denne er hos Teiresias supplert med en annen form for sannhetsferdighet, som Ødipus også mangler (ifølge Teiresias), nemlig *fronein*, tanke eller selvinnsikt.⁴⁷

Om den tilreisende Ødipus verken har selvinnsett eller er konge i kraft av sin fødsel, har han evnen til å oppdage og avdekke, *heuriskein*. Det er ved hjelp av denne han finner kilden til pesten. Dette gjør han ved å finne, sette sammen og fortolke brokker, indisier og vitnesbyrd, det Aristoteles betegner *tekmeria*. Disse sorterer Foucault i fire typer: De som går fra nåtid til fortid ("Hva er årsaken til pesten?"); de som går fra fortid til nåtid ("Orakelord går ikke alltid i oppfyllelse."); de som går fra nærvær til fravær ("Mistanker må bekrefte eller avkreftes"); de som går fra fravær til nærvær ("Å frembringe dem som var til stede").⁴⁸ Det er denne evnen til å etablere sammenhenger og sannheter på tvers av tiden og rommets skranke som utmerker Ødipus, og som til syvende og sist også lar ham oppdage seg selv; det vil si lar ham transformere seg selv fra en som ikke vet, til en som vet.

Hva er forholdet mellom etterforskeren Ødipus og fyrsten Ødipus, mellom hans evner til å resonnerer og til å regjere? Her insisterer Foucault på at Ødipus' handlinger er motivert av ønsket om å beholde sin posisjon: I tur og orden rammer dette Teiresias og Kreon, og

dukker på ny opp når budet fra Korint gjør det klart at han ikke er kongssønn. Denne selvhevdelsen står i relieff til den lange sangen koret fremfører midt i stykket, etter dialogene med Teiresias og Kreon, og før avhøret av de to slavene. Her priser koret loven; den er gitt dem av gudene, og settes i motsetning til tyrannen som hever seg over loven og ringeakter gudenes ord.⁴⁹ Tyrannen koret i allmenne termer sikter til, er Ødipus, som har utfordret *nomos*, gudenes lov, ved at han kun har fulgt sin egen evne, *tekhne*, som styrmann, *kybernetes*. I stedet for å ha søkt gudenes vilje, har Ødipus' blick vært rettet mot de faktiske forhold. Dette fører ham til slutt i fortapelsen. Men korets posisjon betyr ikke at stykket fordømmer den type viten Ødipus står for, da hans etterforskning redder Theben. Det som derimot klart fordømmes, er at Ødipus i tråd med det som er tyrannens natur, har brukt sin viten til egen fordel.⁵⁰ Følgen av at tyrannen tvinger slaven til å si "jeg" (*autos*), og ta ansvar for sitt eget utsagn, er at han selv tvinges til å oppgi sin autoritet. Ødipus tyrannen har blitt overflødig.

VERIDIKSJON

I forelesningene i Louvain i 1981 er det juridiske aspektet mer aksentuert og viten-makt-analytikken betydelig nedtonet sammenlignet med forelesningene fra 1971 og i 1973. Sentralt i undersøkelsen står interessen for *veridiksjonen*, eller, som han kaller det med en tysk term fra Nietzsche, *das Wahrsagen*. Etter en innledende forelesning redegjør han for tvisten etter kappkjøringen i *Iliaden* samt for utviklingen av et juridisk vokabular hos Hesiod og i Gortyns lovkodeks (en av eldste kjente greske lovtekstene). Dette utgjør rammen for analysen av Sofokles hvor også begrepene alethurgi og veridiksjon står sentralt. Det er mindre det unike ved Ødipus' skjebne som skal undersøkes, innleder Foucault med, enn måten Sofokles forbinder Ødipus' illgjerninger (*mal faire*) med utsigelsen av sannheten om dem (*dire vrai*).

Foucault begynner med å minne om hvilken rolle lov og rett spiller for konfliktene i den greske tragedien: Disse spenner fra forholdet mellom familiens lov og byens lov, hevners legitimitet, spørsmålet om lovens grunnleggelse, etc. Med stykket om tyrannen Ødipus belyser Sofokles en rekke problemer i forbindelse med lovbruddets, etterforskningens og straffens natur. Dets utgangspunkt er det grunnleggende og enkle juridiske problemet å identifisere en ukjent drapsmann, etablere saksforholdene i forbindelse med drapet og straffe vedkommende. To metodologiske grep skiller denne lesningen fra de foregående: den grundige redegjørelsen for bruken av juridiske termini, og den pragmatiske impulsen som får ham til å fremheve replikkens performative aspekter.⁵¹ De to metodologiske impulsene møtes i insisteringen på dramaets *to* gjenkjennelser: En første anagnorisis som utgjøres av Ødipus' selv-gjenkjennelse, og en annen som er korets erkjennelse av at Ødipus er fademorder og familieskjenner. Den andre gjenkjennelsen er knyttet til korets funksjon som jury. Siden deres domfellelse *de facto* er en rettskraftig beslutning utgjør den en performativ talehandling. Følge av er at Ødipus taper sin posisjon som tyrann i og med korets farvel til ham med "vi som kalte deg konge".⁵² Nok et eksempel på en slik performativ talehandling er Ødipus' reaksjon på orakelordet: Han *lover* å finne morderen, *forbanner* ham, og *lover amnesti* for den som vet noe om saken. Tre talehandlinger som setter rammene for den videre undersøkelsen. Poenget er naturligvis ikke at stykket er å forstå som en representasjon av en rettssak, men at det rettslige og juridiske paradigmet og dets konsekvenser, ville være fullt ut gjenkjennelig for et gresk publikum.⁵³

Korets funksjon som jury utgjør bakgrunnen for at Foucault på ny vender tilbake til dets vurdering av orakelordene og dialogen mellom Teiresias og Ødipus, stykkets første alethurgi. Teiresias' tale er åpenbart, guddommelig, sin-

gulær og profetisk. Korets første reaksjon er at orakelord aldri tar feil, og at Ødipus synes fordømt. Imidlertid stopper ikke korets overveielser med dette, i sangens andre del, i et slags *pro et contra*, påpeker koret at det ikke evner å gjøre Teiresias' innsikter til sine. Det er uten vismannens seerevner, for sin del kan det kun felle dommer over hva det selv har sett og hørt, det krever altså beviser. Til sist går koret så langt som å betvile seerens evner siden han tross alt kun er et menneske.⁵⁴

Koret vil ha bevis og avviser orakelordet. Det får støtte fra Jokaste som i dialogen med Ødipus påpeker at spådommer langt fra er ufeilbarlige. Dette underbygges av henholdsvis Jokastes og Ødipus' symmetriske fortellinger om hvordan de har unnflydd den skjebne som har blitt spådd. At de ikke klarer å slutte seg frem til at de to beretningene er symmetriske komponenter av et og samme hendelsesforløp, er ikke poenget; poenget er snarere den form for *resonnement* de begge utfolder, og vitensformene det hviler på. Også på dette punktet tar koret til orde, men her er dets *resonnement* det motsatte, påpeker Foucault, av reaksjonen på Teiresias. Dette er nemlig passasjen hvor koret først fordømmer tyrannenes hovmod og egenvilje, for i stedet å fremheve betydningen av å respektere gudenes ord. På dette punktet har korets velvilje overfor Ødipus opphørt, og det tar parti for orakelet. Samtidig er det klart at selve måten Ødipus og Jokaste resonnerer på, altså formen sannheten trer frem i – stykkets andre *alethurgi* –, er i tråd med korets gyldighetsfordringer. Gudenes lover må overholdes, men eventuelle overtredelser av dem må belegges. Tyrannen er en problematisk skikkelse fordi han ved suverent å personifisere lovene utfordrer det guddommelige *nomos*.

Det er endelig den "empiriske" holdningens normative status som i stykket sementeres med avhøret av de to slavene, i stykkets tredje *alethurgi*. Her etableres sannheten i tråd med kravene til et kor som ifølge sin selvkarakteris-

tikk ikke evner å se tilbake i fortiden eller inn i fremtiden, og som derfor er henvist til å vurdere de vitneutsagn de har foran seg. Det er slik slavene som forvalter sannhetstalen, veridiksjonen. Koret erkjenner dens rettmessighet, og med denne kommer også Ødipus til å erkjenne sin skjebne, gjenkjenne seg selv. Derav også den epistemologiske og juridiske statusen til den forhørsprotokoll slavene underkastes.

KONKLUSJON

Hvorfor arbeidet med Ødipus aldri kom forbi utforskningsstadiet, kan man kun spekulere over. Allerede på syttitallet viser de mange perspektivene som utprøves, hvordan Foucault tester forskjellige måter å angripe materialet. Det er påtagelig hvordan stoffet plutselig legges til side, øyensynlig for godt, for å hentes frem ti år senere i de tre første forelesningene i en forelesningsrekke, *Le gouvernement des vivants*, som ifølge den opprinnelige annonseringen skulle handle om forholdet mellom biopolitikk og liberalisme (noe tittelen også antyder). Det kan synes som om analysen av tragedien var lite forenlig med den historiske og "arkivariske" dreiningen forfatterskapet fikk utover syttitallet, og den interessen for materielle praksiser – disiplinering og maktens mikrofysikk og teknologier – som preger årene frem til 1975 og 1976. Man kunne tro at den "antikke omveien" i og med analysen av hyrdemakten i *Sécurité, Territoire, Population* ville ha vært en ramme for en tilbakevending til *Oidipous Tyrannos*, ikke minst siden begrepene *tekhne tekhnēs* og *kybernetes* er nøkkeltermer i etableringen av styringskunstproblematikken i 1978. Imidlertid er det først to år senere, i et annet perspektiv, at Foucault tar opp Sofokles igjen. Men også denne gangen forblir analysene av dramaet et forelesningstema, det finner slik ikke veien inn i de siste bindene av *Seksualitetens historie*.

Det gjelder for alle Foucaults lesninger av Sofokles' drama at de har en tydelig brodd rettet mot den tradisjon som gjerne vil forstå dra-

maet som iscenesettelsen av ”det eldste av våre begjær”, som et stykke som handler om vårt ubevisste. Foucault forstår i stedet Ødipus som den som vet, som vet for mye, og som derfor også må detroniseres.⁵⁵ Dette overskuddet av viten er politisk sett problematisk da det impliserer et naturlig hierarki gitt ved intellektet, og en bestemt form for sannhetsøkonomi hvor tyrannen regjerer i kraft av sin viten, som er lite forenlig med de politiske prinsippene som lå til grunn for de greske bystatenes demokrati. Den mer overordnede filosofiske innsikten Foucault henter fra dette, ligger i den kritikk som hermed blir mulig av den erkjennelsesteoretiske tradisjonen som insisterer på at viten og makt er gjensidig utelukkende. Dette maktkritiske perspektivet rykker i de senere forelesningene i bakgrunnen til fordel for en interesse for sannhetsproduksjonens pragmatiske aspekter og for dens konsekvenser for individet, eller snarere subjektiviteten.

Mens makt- og metafysikk-kritikk står sentralt på syttitallet, er rammen for åttitallets forelesninger henholdsvis styringskunsten og lov- og rettspraksis; temaet er hvordan sannhet etableres innenfor disse særlige kontekstene. Dette må fremheves siden betoningen av bevis- og rettsprosedyrer som en form for sannhetsproduksjon impliserer en kritikk av Heidegger. *Alèthurgie* er ikke *aletheia*, sannhet tenkes ikke av Foucault som en tildragelse hvor væren viser seg i den ontologiske differensen mellom *Sein* og *Seiendes*. I stedet tenkes sannhetene (i

flertall) performativt, som begivenheter, altså som effektene av identifiserbare prosedyrer. Som Daniel Defert uttrykker det i etterordet til *Leçons sur la volonté de savoir*, i den grad Foucault fokuserer på glemsel, er det ikke værensglemselen som interesserer ham, men glemselen av sannhetens forhold til makten.⁵⁶ Dette betyr imidlertid ikke at sannhet skulle være et slags epifenomen eller at dens implikasjoner kan reduseres til motivene hos dem som iverksetter de prosessene den frembringes av. Således nedtones i de senere forelesningene syttitallets militante nietzscheanske tegnkritikk – signifikantens overherredømme – til fordel for analysen av hvordan etableringen av sannheter trekker med seg et ikke-reduktibelt overskudd av sannhet. I neste runde åpner dette for historisk betingede mulighetsrom for en kritisk refleksivitet i erfaringen av makt og vitensformer som er det sentrale tema i den sene Foucaults forskjellige tematiseringer av Kants ”Was ist Aufklärung?”⁵⁷ Det er i enhver utsigelse av sannheten alltid involvert en selvrelasjon. Om denne subjektiviteten riktignok er betinget, er den imidlertid aldri begrenset til de makt-viden-relasjoner som produserer den. I prinsippet er denne subjektiviteten også et arnested for sannheter idet den rommer impulser til praksiser, handling og tenkning som ikke kan reduseres til posisjonene subjektet befinner seg i og interessene det betinges av, men som snarere gir det et handlingsrom til å intervensere i sin egen situasjon.

1. F. eks. intervjuet ”Folie, littérature, société” fra 1970, *Dits et écrits*, II, Gallimard, Paris, 1994, s. 114f.
2. ”Il faut défendre la société”, Gallimard-Seuil, Paris 1997, s. 155ff, *Sécurité, territoire, population*, Gallimard-Seuil, Paris 2004, s. 271, og *Mal faire, vrai dire*, Presses Universitaires de Louvain, Louvain 2012, s. 48f.

3. Et viktig unntak er Miriam Leonards *Athens in Paris. Ancient Greece and the Political in Post-War French Thought*, Oxford UP, Oxford 2005 (se især første kapittel ”Oedipus and the Political Subject”).
4. Se de innledende kommentarer til analysen i *Du Gouvernement des vivants*, Gallimard-Seuil, Paris 2012 s. 24.

5. At han foreleste over den en rekke ganger, dokumenteres av *Leçons sur la volonté de savoir*, Gallimard-Seuil, Paris 2011, hvor man i etableringen av teksten også har brukt forelesningsnotater med annen datering enn 1971.
6. Claude Levi-Strauss, "La Structure des mythes" (1955), i *Anthropologie Structurale I*, Plon, Paris 1958.
7. For Jean-Pierre Vernant dreier det seg i første rekke om to artikler, "Ambiguïté et renversement. Sur la structure énigmatique d'*Œdipe Roi*" (1969) og "Œdipe sans complexe" (1967), begge samlet i Jean-Pierre Vernant og Pierre Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Maspero, Paris, 1972.
8. Miriam Leonard op. cit. gir en bred redegjørelse for kontroversene så vel med eksistensialismen (Levi-Strauss og Sartre) og psykoanalysen (Vernant og Freud) som med strukturalismen (Vernant og Lévi-Strauss).
9. Ikke desto mindre har den klassiske filologien vært en viktig ressurs for meg i ferdigstillingen av denne artikkelen, en stor takk går derfor til Øivind Andersen, Universitetet i Oslo og Christian Dahl, København universitet for nyttige og innsiktsfulle og, tidvis også, strenge kritiske kommentarer.
10. Begrepet introduseres i *Du Gouvernement des vivants*, s. 8; i det følgende er det lett fornorsket til *alethurgi*.
11. Bernhard Knox, *Oidipus at Thebes*, Yale UP, 1957. Ifølge Daniel Defert, "Situation des cours" i *Leçons sur la volonté de savoir*, s. 256ff. var Foucault ukjent med Knox' arbeid tidlig på syttitallet.
12. *Metafysikken*, bok I, 980a 21. Jeg parafraserer.
13. *Leçons sur la volonté de savoir*, s. 7f.
14. *Leçons sur la volonté de savoir*, s. 14ff.
15. *Leçons sur la volonté de savoir*, s. 4.
16. *Leçons sur la volonté de savoir*, s. 18.
17. *Leçons sur la volonté de savoir*, s. 220.
18. Det finnes ingen lydbandopptak fra de to første årene Foucault foreleste på *Collège de France*. Derfor utgjøres teksten primært av forelesningsnotater, supplert med sporadiske opptak, stenograferte notater, o. l.
19. Jf. Også B. Knox, 1957, s. 78ff. og J.-P. Vernant, "Le moment historique de la tragédie" (1968), i Jean-Pierre Vernant og Pierre Vidal-Naquet, op. cit. s.15f.
20. H. J. Wolf, *The origin of judicial litigation among the Greeks, Tradition #4*, 1946, Fordham UP, New York.
21. "Drakons lov" er Athens første skriftlige lov, nedskrevet ca. 621 f. Kr. Den er en viktig etappe i etablering av det basale juridisk prinsipp, "ansvarlighet". Jf. Jean-Pierre Vernant og Pierre Vidal-Naquet, op. cit. s. 79f.
22. *Oidipous Tyrannos*, v. 40ff.
23. *Oidipous Tyrannos*, v. 1080f.
24. *Leçons sur la volonté de savoir*, s. 180.
25. "Le Savoir d'*Œdipe*" i *Leçons sur la volonté de savoir*, s. 226.
26. *Oidipous Tyrannos* v. 497ff.
27. *Leçons sur la volonté de savoir*, s. 234.
28. *Oidipous Tyrannos* v. 1196.
29. *Oidipous Tyrannos* v. 398.
30. *Leçons sur la volonté de savoir*, s. 241ff.
31. *Leçons sur la volonté de savoir*, s. 245.
32. *Leçons sur la volonté de savoir*, s. 248.
33. "La vérité et les formes juridiques", *Dits et écrits*, II, Gallimard, Paris, 1994, s. 555.
34. "La vérité et les formes juridiques", *Dits et écrits*, II, Gallimard, Paris, 1994, s. 542.
35. *Oidipous Tyrannos*, v. 447ff.
36. *Oidipous Tyrannos*, v. 842ff.
37. "La vérité et les formes juridiques", s. 567.
38. I *Statens* åttende bok karakteriserer Platon tyranniet som en regjeringsform hvor begjæret har tatt makten fra fornuften, og hans eksempler er meget tydelige referanser til *Œdipus* (tyrannen som incestuøs fademorder)
39. "La vérité et les formes juridiques", s. 569f.
40. *Du Gouvernement des vivants*, s. 53.
41. *Du Gouvernement des vivants*, s. 23.
42. *Oidipous Tyrannos*, v. 408ff.
43. *Du Gouvernement des vivants*, s. 36.
44. *Oidipous Tyrannos* v. 356.
45. *Du Gouvernement des vivants*, s. 48f.
46. *Oidipous Tyrannos* v. 380.
47. *Oidipous Tyrannos*, bl. a. v. 328 og v. 436.
48. *Du Gouvernement des vivants*, s. 57f.
49. *Oidipous Tyrannos*, I. 436ff.
50. *Du Gouvernement des vivants*, s. 64f.
51. Foucault refererer til J. L. Austin og John Searle allerede i innledningen til *L'Archéologie*

- du savoir*, Gallimard, Paris, 1969. Se eller f. eks. *Le gouvernement de soi et des autres*, Gallimard-Seuil, Paris 2008 s. 59ff.
52. *Oidipous Tyrannos*, v. 1202.
53. *Mal faire, vrai dire*, s. 50 og s. 52.
54. *Oidipous Tyrannos*, v. 499ff.
55. Se for eks. *La vérité et les formes juridiques*, s. 554, og *Mal faire, vrai dire*, s. 74.
56. *Leçons sur la volonté de savoir*, s. 278.
57. Disse strekker seg fra 1977 og forelesningen "Qu'est-ce que la critique?" til åpningsforelesningen i 1983 av *Le Gouvernement de soi et des autres* s. 9ff.

SUMMARY

Michel Foucault as Reader of Oidipous Tyrannos

This article gives an overview of Michel Foucault's various engagements with Sophocles' tragedy over a period of fifteen years, and the six lectures that are currently available. The ambition is to show how Foucault's work on the Greek drama is less an exercise in classical scholarship (and the story of its progress) than a series of test-cases for Foucault's shifting theoretical and political interests. Hence, in various ways, the three lectures from the early seventies approach Sophocles from an explicitly Nietzschean perspective, particularly highlighting the power-knowledge economy at stake in what Foucault regards (drawing on Jean-Pierre Vernant) first and foremost as a political drama about the foundation and transition of political power. While sharing many of the analytical insights from Foucault's earlier work, the three lectures from the early eighties discard the power-knowledge-matrix as an analytical tool, focusing instead on the various procedures for truth-production in the drama, and the different and conflicting forms of veridiction (truth-telling). Rather than focus on the potential philological merits of Foucault's lectures, driven as they are by his methodological and philosophical concerns, this article emphasizes how any engagement with Antiquity is necessarily embedded in the politics and polemics of the present. Accordingly, this article finds that Foucault's re-readings of *Oidipous Tyrannos* come across as attempts to identify present-day concerns; they should thus be regarded as that which Foucault terms "contributions to a critical ontology of ourselves."

Keywords: Michel Foucault, Sophocles, Oedipus Rex, history of law, power-knowledge, genealogy